

## SEIN, VEREINIGUNG, VERLETZUNG:

### HEGEL E HÖLDERLIN

di Barbara Santini

**Abstract.** *The paper highlights the importance of Hegel's years in Frankfurt for the later development of the theme of the *Objektivität des Gedankens* in his philosophy. The main theoretical issues and the results of Hegel's inquiry lead him to decide for a deep revision of the notion of *Denken*. The genesis of his decision becomes evident from the comparison between Hegel's fragment *Glauben und Sein* and Hölderlin's fragment *Urteil und Sein*. On the basis of a similar need to overcome the transcendental perspective, both texts formulate the thesis of "being as union". The analysis of these fragments shows that, even if Hegel and Hölderlin adopt a similar conception of being, they take this conception as the basis for two different philosophical approaches. The first is logic and rational, the second is existential and practical.*

#### 1. Introduzione

La genesi concettuale di quanto nella speculazione matura di Hegel si dimostra costituire la mira principale dello sforzo teoretico, nonché il tratto peculiare al fondo del sistema compiuto, e di cui è possibile restituire in modo estremamente sintetico, ma altrettanto pregnante, una definizione nei termini della questione che concerne l'oggettività del pensiero, trova negli anni del soggiorno a Francoforte e della vicinanza personale e intellettuale con Hölderlin uno dei suoi momenti più significativi e carichi di conseguenze. Non vi è dubbio, tuttavia, che l'impostazione propria e consapevole della problematica, relativa alla necessità di riconoscere e di legittimare un'uniformità razionale tra le strutture del pensiero e quelle del reale, e la sua soluzione nella dottrina del pensiero oggettivo, attraverso la quale emergono delle nozioni di pensiero e di oggettività del tutto specifiche, appartengano entrambe a una fase della riflessione hegeliana posteriore

rispetto alla produzione teoretica francofortese. Quindi richiede una spiegazione opportuna tanto l'affermazione dell'esistenza di un nesso tra l'impegno filosofico del giovane Hegel e una tematica speculativa che, in modo incontestabile, come tale compare solo successivamente, quanto la dichiarazione dell'importanza dei risultati conseguiti a Francoforte all'interno dell'evoluzione della filosofia hegeliana, osservata, appunto, a partire dalla prospettiva che la dottrina del pensiero oggettivo dischiude.

L'elemento di congiunzione che si può individuare tra momenti così distanti della storia intellettuale di Hegel riguarda il riscontro di un determinato quadro concettuale che pone una serie di difficoltà teoriche, rispetto alle quali si rende necessario un esame attento e una soluzione soddisfacente. A livelli diversi di comprensione, ciò che viene accertato come il problema è l'impostazione trascendentale del rapporto tra pensiero e realtà, ovvero il suo essere strutturato come la relazione di un soggetto e di un oggetto. A questa constatazione fanno seguito insieme il riconoscimento della necessità di uscire dal punto di vista trascendentale e l'interrogazione circa la modalità con cui diventa possibile un tale superamento. Nell'assunzione di ciò come compito per il pensiero, lo sforzo teoretico hegeliano appare, in una sua visione complessiva, fortemente teso a soddisfare questa istanza precisa, attraverso l'ideazione e l'impiego di nuove forme concettuali.

Pur trovando negli anni una consapevolezza sempre maggiore, ciò che sembra permanere nell'impegno filosofico di Hegel è una tensione risolutiva, in cui si corrispondono vicendevolmente un campo di indagine definito e un'istanza propria del pensare che è ad esso immanente. Una tale forma di corrispondenza viene declinata nell'intero percorso speculativo secondo un approfondimento progressivo, ma il modo in cui essa si concretizza nella riflessione degli anni di Francoforte assume un rilievo particolare perché predispone il proprio sviluppo lungo una specifica direzione, quella che, in

estrema sintesi, corre verso una nuova determinazione del concetto di pensiero.

Il contributo appropriato che un'indagine sulla concezione filosofica, elaborata da Hegel nell'ambito del cosiddetto circolo di Homburg<sup>1</sup>, può dare alla discussione sulla formulazione della teoria del pensiero oggettivo, cronologicamente molto successiva, mette a tema, in definitiva, l'origine e la natura di tale decisivo orientamento della riflessione hegeliana. Si tratta, infatti, di rendere esplicita l'esigenza che, in forza di una certa lettura del reale, muove e incalza l'attività teoretica di Hegel in quel periodo e di mostrare come in essa affondino, in qualche misura, le radici degli sviluppi sistematici degli anni della maturità. Nella considerazione di questa fase della filosofia hegeliana, che si presenta come una sorta di laboratorio di idee, l'attenzione è rivolta non solo all'identificazione di un'istanza propria del pensare, ma anche alla verifica della modalità e della misura in cui Hegel sia riuscito a soddisfarla attraverso le

<sup>1</sup> Il coinvolgimento e il ruolo di Hegel in quel contesto di amicizie e di relazioni intellettuali che viene a formarsi a Francoforte e a Homburg tra il 1796 e il 1800 intorno a Hölderlin, e che ha nella posizione teoretica ed estetica da questi elaborata a Jena uno dei suoi nuclei essenziali, sono tematizzati in diversi studi critici. Sono particolarmente significativi e costituiscono il quadro di riferimento generale del presente contributo: J. HOFFMEISTER, *Hölderlin und Hegel*, Mohr, Tübingen 1931, F. CHIEREGHIN, *Hegel e la metafisica classica*, Cedam, Padova 1966, D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, pp. 9-72, Id., *Jacob Zwillings Nachlass*, in *Homburg v. d. H. in der Deutschen Geistesgeschichte*, hrsg. v. C. Jamme und O. Pöggeler, Klett-Cotta, Stuttgart 1981, pp. 245-266, Id., *Der Weg des spekulativen Idealismus*, «Hegel-Studien», Beiheft 28, Bonn 1986, pp. 77-96, entrambi i saggi sono stati successivamente pubblicati nella raccolta: Id., *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, pp. 81-101, pp. 101-134, H. HEGEL, *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1971, O. PÖGgeler, *Sinclair – Hölderlin – Hegel. Ein Brief von Karl Rosenkranz an Christoph Th. Schwab*, «Hegel-Studien», Bd. 8, Bonn 1973, pp. 9-54, Id., *Hegels philosophisches Anfänge*, in *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, hrsg. v. C. Jamme und H. Schneider, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990, pp. 68-112, (in particolare pp. 103-112), K. DÜSING, *Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel*, in *Homburg v. d. H. in der Deutschen Geistesgeschichte*, cit., pp. 101-117, C. JAMME, *Jedes Lieblose ist Gewalt. Die junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung*, «Hölderlin Jahrbuch», Bd. 23, 1982-83, pp. 191-228, pubblicato in seguito anche in *Der Weg zum System*, cit., pp. 130-170, Id., *„Ein Ungelebtes Buch“. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, «Hegel-Studien», Beiheft 23, Bonn 1983.

forme, le figure teoriche che si trovano esposte nei testi raccolti sotto il titolo di *Scritti teologici giovanili*<sup>2</sup>.

Alla descrizione di quale sia evidentemente il nodo cruciale con cui Hegel si mette alla prova, corrisponde in modo diretto il riscontro circa l'efficacia e la cogenza degli strumenti concettuali che sono stati elaborati e posti in opera per quel tipo di impianto problematico. Mentre la questione che anima e intenziona lo slancio filosofico di Hegel si arricchisce in forza e chiarezza, si fanno cioè evidenti le ragioni per le quali essa è l'oggetto di interesse, sembra delinarsi, come di conseguenza, l'andamento di una crisi della nozione di pensiero, nozione che è di necessità coinvolta nella dinamica di coglimento e di esposizione della questione stessa. Si assiste, per così dire, a un collasso dello statuto del pensiero provocato dall'oggetto di indagine a cui il pensiero si rivolge. Ciò che lo rende instabile è la disamina del rapporto tra pensiero e realtà nella quale è implicato, perché tanto il tema, quanto il modo della sua trattazione, per come essi si presentano, sono condizionati dall'impianto trascendentale che fa loro da confine invalicabile. Le difficoltà che si palesano sono, quindi, in relazione al significato peculiare che il concetto di pensiero possiede in virtù di una stratificata tradizione filosofica, la quale per Hegel costituisce una parte di quella eredità teoretica ritrovata nell'ampio contesto di recezione della filosofia pre-kantiana e soprattutto kantiana. L'esito di un tale cedimento interno è la presa d'atto del limite intrinseco a questa nozione di pensiero e, al contempo, la possibilità di avviare una sua progressiva trasfigurazione che assume lentamente i tratti di un rovesciamento e, insieme, di una torsione del pensiero su se stesso, ovvero del movimento dialettico.

Negli anni francofortesi la riflessione di Hegel si dispiega a partire dall'assunzione di un'istanza problematica precisa e, per

<sup>2</sup> H. NOHL, *Hegels Theologische Jugendschriften*, unveränderter Nachdruck, Minerva, Frankfurt a.M. 1966 (Tübingen 1907); trad. it. di N. Vaccaro, E. Mirri, a cura di E. Mirri, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972.

questo, fa esperienza della soglia di recessione della nozione tradizionale di pensiero. Il lavoro filosofico, in tale atipica collocazione, diventa ricerca ed espressione di formule teoriche inconsuete<sup>3</sup>, che siano, da un lato, concreta ed efficace presa della questione che si dà da pensare e, dall'altro, si contrappongano come valide alternative a quegli strumenti concettuali ordinari che continuamente manifestano la loro inadeguatezza.

All'interno dell'orizzonte tracciato da questa valutazione, certamente ancora introduttiva, circa l'impegno filosofico profuso da Hegel a Francoforte, il confronto che si può instaurare con la concezione teoretica di Hölderlin assume un profilo del tutto particolare<sup>4</sup>. Sulla base di una visione e di un'interpretazione del reale affine e di un riconoscimento condiviso di ciò che necessariamente è dato come compito al pensiero, per i due *ex-Stiftler* si rende determinante per la loro vicenda intellettuale la consapevolezza del limite costitutivo che inficia la tenuta e la portata di quel concetto di pensiero a loro noto. In una condizione, dunque, piuttosto simile, Hölderlin e Hegel sono accomunati dalla medesima intenzione, quella di fare chiarezza intorno al rapporto tra pensiero e realtà, ma sono, allo stesso tempo, destinati a percorrere direzioni sempre più divergenti che traducono l'esito differente del costante

<sup>3</sup> Il ricorso hegeliano a formulazioni estranee all'ambito categoriale dell'intelletto deriva dalla constatazione dei limiti che esso possiede a causa della sua impronta trascendentale. Questa inadeguatezza, come afferma F. Chiereghin, è la spiegazione per l'impiego di figure particolari come «sentimenti patologici, quali amore o fede» e «strutture non razionalistiche, quali vita e religione» perché per Hegel si rende «necessario inventare una nuova forma razionale che sia la risposta adeguata al bisogno di assolutezza, di unità e di conciliazione che sta alla base della nuova metafisica». F. CHIEREGHIN, *Introduzione*, in G.W.F. HEGEL, *Logica e Metafisica di Jena (1804-1805)*, trad. it. di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto, G. Perin Rossi, a cura di F. Chiereghin, Verifiche, Trento 1982, p. 196.

<sup>4</sup> Le valutazioni del rapporto filosofico che si instaura tra Hegel e Hölderlin sono spesso legate a una ricostruzione di influenze reciproche e si pongono per lo più come il risultato di una certa attribuzione di dipendenza, variamente declinata, dell'uno rispetto all'altro in relazione alla formulazione dei problemi, all'elaborazione di soluzioni più o meno provvisorie e alla definizione di una terminologia significativa. Un simile paradigma interpretativo, che sta alla base dell'impostazione del consueto confronto tra i due *ex-compagni* del collegio teologico di Tübinga, viene qui lasciato intenzionalmente sullo sfondo.

confronto con ciò che è 'il pensiero' e, insieme, comprovano la personale ricerca del suo 'significato'. Accostare Hölderlin a Hegel in questa prospettiva vuole rappresentare il tentativo di dare uno sfondo per contrasto alla 'decisione'<sup>5</sup> hegeliana in favore del sapere, mostrando il crinale su cui si è consumato, in un certo senso, il reciproco distacco: la loro affine concezione di *Sein als Vereinigung*.

In momenti specifici e temporalmente non coincidenti del loro percorso filosofico Hölderlin e Hegel formulano una teoria dell'essere centrata sulla sua definizione di unificazione e ne danno esposizione, rispettivamente, nei frammenti *Urtheil und Seyn*<sup>6</sup> e *Glauben und Sein*<sup>7</sup>. Il contesto di queste concezioni ha di base degli elementi comuni e consente di analizzarle entrambe alla luce del rapporto controverso tra pensiero e realtà<sup>8</sup>. Sotto tale profilo, la considerazione in particolare di

<sup>5</sup> Per quanto riguarda l'interpretazione del successivo sviluppo della riflessione hegeliana sotto il segno di una 'decisione' si rinvia a: P. KONDYLIS, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Klett-Cotta, Stuttgart 1979, pp. 536-537 (Anm.), D. HENRICH, *Jacob Zwillings Nachlass*, cit., p. 250, M. BAUM, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bouvier, Bonn 1986, p. 31.

<sup>6</sup> Con questo titolo *Urtheil und Seyn* F. Beißner pubblica il frammento, la cui stesura risale alla primavera del 1795, all'interno dell'edizione critica delle opere di Hölderlin per la prima volta nel 1961. F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe*, Bd. IV, hrsg. v. F. Beißner, W. Kohlhammer, Stuttgart 1961, pp. 216-217; trad. it. e a cura di R. Ruschi, *Scritti di estetica*, SE, Milano 1987, pp. 55-56. Di seguito si indicherà con StA seguito dal numero del volume.

<sup>7</sup> *Glauben und Sein* è il titolo con cui il frammento, composto presumibilmente all'inizio del 1798, viene editato da H. Nohl in appendice a *Hegels Theologische Jugendschriften* nel 1907. H. NOHL, *Hegels Theologische Jugendschriften*, cit., pp. 382-385, pp. 532-535.

<sup>8</sup> Nel confrontare le due concezioni sono stati oggetto di considerazione i contributi critici che riportano un'analisi congiunta dei due frammenti e alcuni studi in cui, invece, si sostiene a vario titolo soltanto la presenza nel testo hegeliano di un riferimento alla tematica di *Urtheil und Seyn*: P. KONDYLIS, *Die Entstehung der Dialektik*, cit., pp. 465-467, H. HEGEL, *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel*, cit., pp. 68-72, pp. 80-85, M. FRANZ, *Das System und seine Entropie: „Welt“ als philosophisches und theologisches Problem in den Schriften von Friedrich Hölderlins*, Diss. Masch. Saarbrücken 1979, pp. 82-88, C. JAMME, „Ein Ungelebrtes Buch“, cit., pp. 332-336, Id., *Hegel und Hölderlin*, in *Friedrich Hölderlin: Zwischen Klassik und Moderne*, Bd. 39, Amersfoort 1989, pp. 22-40, M. BAUM, *Metaphysischer Monismus bei Hölderlin und Hegel*, «Hegel-Studien», Bd. 28, Bonn 1993, pp. 81-102, V. WAIBEL, *Hölderlin und Fichte: 1704-1800*, Paderborn, Schöningh 2000, pp. 176-189; H. HARRIS, *Hegel's development. Toward the sunlight 1770-1801*, Clarendon, Oxford 1972, p. 311 (si tratta di un breve, ma significativo cenno in nota), Z. SHEN, *Hegels Übergang zum System: eine Untersuchung zum sogenannten „Systemfragment von 1800“*, «Hegel-Studien», Beiheft 32, Bonn 1992, pp. 160-163.

alcuni aspetti può poi rendere esplicita quella differenza che segna tra loro un divario incolmabile.

## 2. *Bisogno e provenienza della coscienza: l'essere è unificazione*

Le teorie dell'essere di Hölderlin e Hegel condividono il punto di appoggio su cui entrambe assumono solidità, ovvero una visione complessa della filosofia kantiana, nella quale viene riconosciuto appieno il valore della critica alla metafisica dogmatica, ma in cui si individuano anche, e soprattutto, le conseguenze problematiche dell'impostazione trascendentale. Le dicotomie caratteristiche del criticismo (a priori e a posteriori, forma e contenuto, sensibile e intelligibile, teoretico e pratico, necessità e libertà) sono il terreno fertile su cui cresce e fortifica quella generazione di filosofi, a cui appartiene tanto Hegel quanto Hölderlin, chiamati a prendere in consegna ciò che Kant, suo malgrado, ha lasciato da pensare in una prospettiva speculativa: il concetto trascendentale della ragione, l'incondizionato come fondamento dell'unità intelligibile. Senza retrocedere a posizioni pre-critiche, entrambi raccolgono questa sfida e cercano di dare una forma razionale alla loro visione ingenua di un'omogeneità metafisica<sup>9</sup> che si collocherebbe al fondo delle fratture, necessariamente prodotte dalla ragione pura, e costituirebbe di principio la possibilità della loro unificazione. «Unificazione ed essere sono sinonimi»<sup>10</sup>.

*Sein* «esprime l'unione di soggetto e oggetto»<sup>11</sup>, esso è il termine che nomina una forma di relazione unitaria, diversa e

<sup>9</sup> P. Kondylis e C. Jamme concordano nel ritenere una tale forma di monismo il presupposto filosofico operante nelle riflessioni di Hegel e di Hölderlin che sono qui a tema. Il primo la definisce una «ontologische Wesenleichheit» mentre C. Jamme la designa con la terminologia tradizionale di «All-Einheit-Lehre». P. KONDYLIS, *Die Entstehung der Dialektik*, cit., p. 453, p. 460, C. JAMME, „*Ein Ungelehrtes Buch*“, cit., p. 334.

<sup>10</sup> H. NOHL, *Hegels Theologische Jugendschriften*, cit., p. 383, p. 563.

<sup>11</sup> StA, IV, p. 216, p. 55.

irriducibile all'attività sintetica del soggetto trascendentale. Soltanto «daddove soggetto e oggetto sono assolutamente e non solo parzialmente unificati, [...] qui e in nessun altro luogo si può parlare di un essere in assoluto»<sup>12</sup>. *Sein* sta ad indicare uno schema di rapporto tra elementi contrapposti che sopravanza, ed elude insieme, dal momento che la istituisce e ricomprende in sé, quella dinamica specifica del pensiero in atto nel coglimento della realtà attraverso strutture formali. Al contempo, *Sein* è anche la parola per dire la profonda e sempre disattesa esigenza di totalità del pensiero, la parola per affermare la necessità di una decifrabilità razionale ulteriore della realtà, con la quale possa affiorare e rendersi evidente la trama di una completa, vicendevole e vivente compenetrazione delle parti in un tutto articolato e unificato, senza sacrificio di alcun elemento. «La pura vita è essere»<sup>13</sup>.

La diagnosi sostanziale che Hegel e Hölderlin, ciascuno a modo proprio, traggono dall'osservazione delle modalità operative del soggetto kantiano, tanto in ambito teoretico, quanto nella sfera pratica, è fondamentalmente la medesima, entrambi accertano lo stato di *Bedürftigkeit*<sup>14</sup> in cui il pensiero versa. Con pensiero intendono il dispiegarsi della costituzione propria della coscienza, in virtù della quale qualsiasi tipo di contatto, conoscitivo o pratico, con la realtà avviene dando forma di *Gegen-stand* a un contenuto. Quindi pensiero è il termine generico per il sistema delle facoltà attraverso il quale il soggetto trascendentale ha a che fare con la realtà. Ciò che il concetto di pensiero, invece, formalizza è la modalità riflessiva della coscienza, il suo impianto relazionale, ovvero quel dispositivo che nell'attività sintetica articola determinazione, contrapposizione e auto-riferimento rispetto a tutto ciò che è altro dalla coscienza, in modo che questo altro sia per la coscienza e, quindi alla fine, qualcosa di separato. Nell'uso del

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> H. NOHL, *Hegels Theologische Jugendschriften*, cit., p. 303, p. 438.

<sup>14</sup> Cfr. P. KONDYLIS, *Die Entstehung der Dialektik*, cit., p. 466.



termine pensiero a livello di questo contesto tematico, che è basato essenzialmente sul confronto critico con la filosofia kantiana, confluiscono tanto il suo significato generale come complesso delle facoltà del soggetto trascendentale, quanto il suo senso specifico che intende come tali facoltà del soggetto funzionino, ovvero quale sia il loro tratto identificativo sostanziale. Sotto questo secondo rispetto pensiero è uguale a coscienza, a riflessione.

Collocata di principio, al suo atto di nascita, all'interno di una visione oppositiva della realtà, la coscienza non può far altro che mettere in relazione quanto la circonda e la coinvolge, attuando una costante combinazione di elementi di attività e di passività e perpetuando, suo malgrado, la condizione iniziale di disgiunzione. «Nel senso più alto e rigoroso è separazione originaria dell'oggetto e del soggetto [...], quella separazione che sola rende possibili soggetto e oggetto, l'*Ur-teilung*»<sup>15</sup>. Il modo di procedere del soggetto trascendentale nel conoscere e nell'agire si caratterizza, in generale, come un operare determinazioni attraverso delle sintesi successive<sup>16</sup>. Di conseguenza, esso si dimostra essere un produrre reiterati stati di scissione, in cui gli elementi, separati e irrigiditi nella fissità dell'opposizione, appaiono privati della possibilità di giungere a un'effettiva composizione in unità e permangono, perciò, in un riferimento reciproco inadeguato per ragioni di incompletezza.

La figura che descrive questa situazione di contrasto, per sua stessa essenza non redimibile, è quella dell'antinomia dinamica, nella quale lo stare assieme e uno contro l'altro dei corni del dilemma senza annullarsi, anzi sostenendo scambievolmente il nerbo della contraddizione, è reso possibile da quella linea di confine kantiana su cui il pensare si colloca, in modo tale da rendere attivo di volta in volta solo uno dei due versanti e

<sup>15</sup> StA, IV, p. 216, p. 55.

<sup>16</sup> La natura e le ragioni di quella limitatezza che appartiene di principio all'attività sintetica, teoretica come pratica, emergono in tutta chiarezza nell'analisi delle procedure operative e delle pretese teoretiche dell'intelletto proposta da F. Chiereghin. Cfr. F. CHIEREGHIN, *Introduzione*, in G.W.F. HEGEL, *Logica e Metafisica di Jena (1804-1805)*, cit., pp. 195-199.

considerare singolarmente il contesto adeguato di ciascuna delle parti implicate. In questo modo la contraddizione viene meno non per un suo reale scioglimento, che la dismetta come tale, ma per la sottrazione delle condizioni iniziali di inconciliabilità attraverso il posizionamento della riflessione in uno dei due ambiti distinti di validità, i quali hanno la loro legittimità interna a partire dall'istituzione della loro coesistenza assiomatica. Ciò che ne risulta è, allora, una correlazione a ulteriore conferma dell'insuperabile dualità. La distinzione di fenomeno e noumeno è centro e delimitazione dell'impianto trascendentale ed è anche ciò che lo sostiene come poderosa struttura antinomica. La linea della divisione è però, allo stesso tempo, lo spazio di una commessura e, proprio guardando a questa sua immanente possibilità di inversione e di rovesciamento nel suo opposto contrario, si guadagna la prospettiva adeguata per l'indagine intorno al possibile statuto speculativo di un fondamento unitario e unificante.

In quanto limitati e assegnati costitutivamente al rapporto antinomico, gli opposti insistono con tenacia nella loro condizione di separazione e, per questo, non possono che manifestare sia insofferenza nei confronti della mera contrarietà, per la quale rischiano di sopprimersi in modo vicendevole, che insoddisfazione per la mancanza di un vero completamento, al di là della semplice e sterile correlazione. Con una considerazione formale dello statuto della partizione originaria si può rendere esplicito che ciascun termine del contrasto ha consistenza e determinatezza in forza del limite intrinseco che lo costituisce, come tale, solo in una relazione di dipendenza rispetto alla contrapposizione intesa come un intero. La stessa possibilità dei fattori di una contraddizione riposa sulla natura unificante del loro stare in rapporto, essa, pertanto, contiene ed è già il rinvio a ciò che è unito; «quel che è contraddittorio può essere riconosciuto come tale solo per il fatto che è già stato unificato»<sup>17</sup>. Proprio il modo 'negativo'

<sup>17</sup> H. NOHL, *Hegels Theologische Jugendschriften*, cit., p. 382, p. 561.

della corrispondenza reciproca nella contrapposizione rivela, sulla base della limitatezza di ciascun elemento in contrasto, comprovata dalla sua mancanza di autonomia, che l'unificazione, in quanto «è il criterio secondo cui avviene il confronto e nel quale gli opposti appaiono come tali, come insoddisfatti»<sup>18</sup> ed è «l'attività»<sup>19</sup> che unifica, è anche il fondamento<sup>20</sup> della possibilità che gli opposti siano posti. «Nel concetto di partizione è già insito il concetto del rapporto reciproco dell'oggetto e del soggetto fronteggiantsi, e nello stesso tempo è necessariamente presupposto l'intero, di cui oggetto e soggetto sono parti»<sup>21</sup>.

L'implicazione tra l'accertamento del limite che inerisce gli elementi di un conflitto antinomico e l'appartenenza di essi a qualcosa di unitario, cioè il rapporto stesso, che li ricomprende, ma non li annulla come tali, si basa sull'antecedenza e l'originarietà dell'unificazione rispetto alla separazione. Se la condizione che gli opposti si diano, ovvero siano riconosciuti e permangano come tali, risiede nel loro essere già unificati nell'unità che è il rapporto stesso di opposizione, allora la separazione è una forma di unificazione, ma lo è, e può esserlo, solo in virtù di qualcosa che la precede e la istituisce: l'unificazione vera e propria, l'attività unificante e il fondamento.

Hegel e Hölderlin concepiscono il legame che vedono sussistere tra coscienza e unificazione secondo lo schema di questo ragionamento. Il risultato teoretico a cui pervengono concerne il modo in cui sono strettamente vincolati l'uno all'altro il procedimento oppositivo del pensiero e lo statuto fondativo dell'unificazione. In tal modo, nell'orizzonte trascendentale di comprensione del reale, ogni forma di

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Questa definizione di unificazione come fondamento di possibilità è uno degli aspetti su cui insiste l'interpretazione di *Glauben und Sein* avanzata da M. Baum. Cfr. M. BAUM, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, cit., p. 50.

<sup>21</sup> StA, IV, p. 216, p. 55.

partizione si scopre essere una figura incompleta dell'unificazione e avere il proprio fondamento di possibilità e di esistenza nell'«unificazione infinita, quell'essere, nel significato autentico del termine»<sup>22</sup> da cui deriva<sup>23</sup>.

Questa determinazione del senso della separazione, e quindi del tratto essenziale della finitezza del soggetto trascendentale, ottenuta alla luce dell'esperienza tanto del limite che ogni scissione manifesta, quanto del legame partecipativo con l'intero che la costituisce, e le due cose in una sola, corrisponde al modo in cui Hölderlin e Hegel fanno propria la dottrina dell'*All-Einheit*<sup>24</sup>. L'affinità che si mostra tra la separazione e l'unificazione è di ordine metafisico e spiega la modalità di articolazione interna della sfera di assoluta totalità. La prospettiva monistica e i termini della sua configurazione sono, in conclusione, gli elementi comuni delle teorie di Hölderlin e Hegel sull'essere come unificazione.

<sup>22</sup> StA, III, p. 236, p. 58.

<sup>23</sup> Nelle analisi di P. Kondylis il rapporto tra unificazione e separazione viene determinato sulla base del significato della correlazione teoretica stabilita tra i concetti di *Herkunft* e *Bedürfnis*. La separazione porta in sé l'unità come propria provenienza e il bisogno di unificazione è presente originariamente nella separazione. L'unificazione sia dal punto di vista logico che fattuale deve precedere non solo il bisogno costitutivo della separazione, ma la stessa esistenza di questa. Cfr. P. KONDYLIS, *Die Entstehung der Dialektik*, cit., pp. 465-466.

<sup>24</sup> Il ruolo determinante della teoria dell'*All-Einheit* nell'elaborazione della *Vereinigungsphilosophie* viene riconosciuto, con varie accentuazioni e a partire da prospettive interpretative differenti, per lo più da tutti gli autori a cui si è fatto riferimento. Piuttosto consistente è il rilievo che questo aspetto riceve nei lavori di C. Jamme e di D. Henrich. In particolare è da sottolineare l'incisività dell'esposizione che D. Henrich fa della problematica relativa alle diverse forme di monismo (metodologico, metafisico e ontologico) con cui si confrontano Hegel e Hölderlin. Tale questione, che in estrema sintesi riguarda le modalità in cui è possibile pensare l'unità, costituisce il contesto teorico fondamentale rispetto al quale Hegel e Hölderlin assumono una propria e specifica collocazione. Cfr. D. HENRICH, *Jacob Zwillings Nachlass*, cit., pp. 247-252. Per quanto concerne, invece, specificatamente la concezione hölderliniana di *Sein*, va rilevato come D. Henrich, nel suo volume monografico su Hölderlin, discuta la portata speculativa dell'idea di *Sein* attraverso l'analisi del legame essenziale tra questa idea e la dottrina dell'*All-Einheit*, e individui proprio tale dottrina come *Leitgedanke* dell'intera riflessione hölderliniana. Cfr. D. HENRICH, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1992, in particolare pp. 558-614, pp. 670-682.

### 3. *Decisione e ambiguità: l'accesso all'essere*

Sulla base della condivisa interpretazione della natura del pensiero, difettiva e, al contempo, animata da una tensione verso la completezza che la trascende, Hölderlin e Hegel impostano, per chiara ammissione<sup>25</sup>, il discorso circa il riferimento all'essere come unificazione a partire dal finito, inteso come un qualunque opposto costretto all'interno di una sintesi, nella modalità della presupposizione necessaria. Il metodo, per così dire, 'negativo' del rinvio, corrisponde radicalmente alla considerazione dello statuto condizionato e dipendente del finito ed esplicita l'immanenza dell'esigenza della totalità incondizionata, come suo rovescio. E questo senza contravvenire alla dialettica kantiana, il rifiuto di qualsiasi posizione dogmatica resta una premessa incontestabile. L'incondizionato è indimostrabile perché eccede del tutto la logica della mediazione e fondazione concettuale, detto altrimenti, perché «l'unificazione è l'indipendente»<sup>26</sup>, e, allo stesso tempo, è assolutamente certo in virtù del suo statuto di presupposizione necessaria, esso è, infatti, la condizione di possibilità di ciò che è finito, dipendente, separato<sup>27</sup>.

*Sein* è anche il nome per l'assoluto che in sé enuncia la possibilità che l'assoluto venga in qualche modo colto. Ma la

<sup>25</sup> «Se ora viene mostrato che gli opposti limitati non potrebbero sussistere come tali, che dovrebbero togliersi, che dunque per essere possibili presuppongono un'unificazione (già per poter mostrare che sono opposti è presupposta l'unificazione), viene così dimostrato che essi devono essere uniti, che deve esserci l'unificazione». H. NOHL, *Hegels Theologische Jugendschriften*, cit., pp. 382-383, pp. 561-562. «Nel concetto di partizione è già insito il concetto del rapporto reciproco dell'oggetto e del soggetto fronteggiantsi, e nello stesso tempo è necessariamente presupposto l'intero, di cui oggetto e soggetto sono parti». StA, IV, p. 216, p. 55.

<sup>26</sup> H. NOHL, *Hegels Theologische Jugendschriften*, cit., p. 382, p. 562.

<sup>27</sup> Per quanto concerne l'indimostrabilità dell'incondizionato e il tipo di certezza che per questo gli compete sembra piuttosto verosimile la presenza di un riferimento alle tesi di Jacobi esposte nell'appendice VII della seconda edizione degli *Spinoza-Briefe* e contenute più in generale nel *David Hume*. L'influenza del pensiero di Jacobi sulle concezioni di Hegel e di Hölderlin è sottolineata con decisione nelle analisi di M. Baum e di D. Henrich come elemento essenziale non solo per la spiegazione dei frammenti qui considerati, ma anche più in generale per la comprensione della riflessione filosofica che fa loro da fondamento. Sul ruolo di Jacobi si veda: D. HENRICH, *Der Grund im Bewußtsein*, cit., pp. 48-91 e M. BAUM, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, cit., pp. 55-56.

forma e il procedimento dell'accesso 'positivo' e partecipativo all'assoluto restano ancora risorse indefinite da sondare. La differenza tra le concezioni di Hölderlin e di Hegel consiste nel modo in cui l'essere, inteso ormai come unificazione infinita, diviene presente nel pensiero e coinvolge per questo la definizione del significato e del ruolo che la nozione di presupposizione possiede all'interno della teoria nel suo complesso. L'indice di questa differenza è segnalato da due termini chiave che rappresentano i concetti determinanti per stabilire la natura della relazione 'attiva' che la coscienza intrattiene con l'incondizionato. Si tratta per Hegel della nozione di *Glauben* e, invece, per Hölderlin della nozione di *Verletzung*. La diversità matura a causa di una distinta interpretazione del tipo di collegamento che la coscienza, secondo i propri ineludibili dispositivi riflessivi, attua rispetto all'essere accertato come presupposizione necessaria. La questione in questi termini riguarda evidentemente la pensabilità dell'assoluto, ma la sua soluzione implica che la nozione trascendentale di pensiero sia posta in discussione, e ciò accade proprio in forza della teoria monistica dell'essere come unificazione che Hegel e Hölderlin condividono.

«*Glauben* è il modo in cui ciò che è unificato, ciò in cui un'antinomia è unificata, è presente nella nostra rappresentazione. L'unificazione è l'attività che, riflessa come oggetto, è il creduto»<sup>28</sup>. Nel concetto di *Glauben*<sup>29</sup> Hegel sembra trovare il modo di riunire insieme e coordinare l'una all'altra due impossibilità teoretiche, quella di dimostrare l'unificazione, e di dare di essa conoscenza discorsiva, e quella di sospendere e di evitare la procedura oggettivante del pensiero, ovvero la dinamica riflessiva della coscienza. Se si considerano queste due negazioni obbligate in modo rovesciato, allora nella

<sup>28</sup> H. NOHL, *Hegels Theologische Jugendschriften*, cit., p. 382, p. 561.

<sup>29</sup> Il concetto di *Glauben* nel contesto del frammento presenta anche un significato più ampio che lo riferisce alla questione complessa concernente la nozione di positività e alla tematica della religione. La considerazione di questo vasto ambito problematico non è però qui oggetto di indagine.

nozione di *Glauben* sono positivamente contenuti tanto gli argomenti fondamentali della teoria dell'essere, quanto i motivi dei limiti essenziali delle facoltà del soggetto trascendentale, rispetto alla possibilità di cogliere l'assoluto senza però destituirlo come tale. La coscienza per sua costituzione anche in relazione all'incondizionato non può che dispiegare la propria attività sintetica e allora, di conseguenza, non può che mancarlo necessariamente. La concezione di *Glauben* sta ad indicare tanto l'esigenza di totalità del pensiero, in corrispondenza con la condizione di *Bedürftigkeit* che gli è connaturata, quanto la sua mancata soddisfazione. «L'essere può solo essere creduto»<sup>30</sup> perché «dalla pensabilità non consegue l'essere»<sup>31</sup>. Tale teoria può essere interpretata come un tentativo non riuscito di superare il punto di vista del sistema trascendentale e come una delle fasi di quella crisi del concetto di pensiero riferito a una soggettività finita che conduce Hegel a impostare diversamente il discorso teoretico che riguarda il rapporto tra pensiero e realtà.

Di fronte all'esito delle riflessioni esposte nel frammento francofortese *Glauben und Sein*, Hegel prende atto dell'inadeguatezza del concetto di pensiero di matrice kantiana, ma non si lascia affatto persuadere dell'impossibilità di una comprensione razionale dell'assoluto, piuttosto decide, invece, per il 'sapere dell'assoluto'. La concezione in cui l'essere è restituito nei termini di una presupposizione necessaria non ulteriormente indagabile appare, alla fine, soltanto un'approssimazione per difetto alla questione sostanziale su cui si concentra l'impegno filosofico hegeliano. La risoluta convinzione della necessità che si dia vera conoscenza della sfera di infinita totalità, detto altrimenti, che il monismo metafisico si possa concettualmente sostenere, diventa, subito dopo gli anni di Francoforte con l'arrivo a Jena, il progetto di una determinazione nuova e radicale della nozione di pensiero,

<sup>30</sup> H. NOHL, *Hegels Theologische Jugendschriften*, cit., p. 383, p. 562.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

tale da rendere possibile un'esposizione logica e sistematica dell'uniformità razionale e metafisica di pensiero e realtà.

La teoria hölderliniana dell'essere ruota, invece, in modo sostanziale intorno al concetto di presupposizione e ne fa la propria forza, perch  gli assegna il significato specifico di *Grund* della forma pi  complessa di relazione di opposizione, ovvero della relazione a s  che costituisce l'autocoscienza. «L'io   possibile solo in virt  di questa separazione dell'Io dall'Io. Come posso dire: Io!, senza autocoscienza? Ma come   possibile l'autocoscienza?   possibile per il fatto che mi contrappongo a me stesso, mi separo da me e nonostante questa separazione mi riconosco come me stesso nell'opposto. Ma in che senso dico come me stesso? Posso, anzi devo pormi questa domanda»<sup>32</sup>. L'essere, concepito come l'unione in cui sono «intimamente unificati»<sup>33</sup> soggetto e oggetto, e che unifica a sua volta,   il presupposto che solo rende possibile l'identit  della coscienza, la quale per il procedimento riflessivo e sintetico attuato dalla coscienza stessa   e rimane di necessit  senza spiegazione<sup>34</sup>. *Sein*   allora 'presente' nella coscienza e nel pensiero – che sta qui ad indicare la dinamica di auto-riferimento della prima – non in forma oggettuale, bens  come immanente condizione di possibilit  della sua costituzione e di principio non pu  che sottrarsi ai dispositivi concettuali di comprensione che esso stesso fonda. L'essere non   conoscibile e, sotto questo rispetto, resta indisponibile, quindi trascendente la riflessione.

<sup>32</sup> StA, IV, p. 217, p. 55-56.

<sup>33</sup> Ivi, p. 216, p. 55.

<sup>34</sup> Per una considerazione estesa della concezione dell'autocoscienza in Hölderlin si rinvia alla fondamentale ricerca di D. Henrich le cui tesi costituiscono lo sfondo imprescindibile della presente riflessione. D. HENRICH, *Der Grund im Bewu tsein*, cit., Id., *Hölderlin  ber Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus*, «Hölderlin Jahrbuch», Bd. 14, 1965-66, pp. 73-76, successivamente pubblicato anche in Id., *Konstellationen*, cit., pp. 47-80, Id., *Eine philosophische Konzeption entsteht. Hölderlins Denken in Jena*, «Hölderlin Jahrbuch», Bd. 28, 1992-93, pp. 1-28, Id., *Hölderlins philosophische Grundlehre*, in: *Anatomie der Subjektivit : Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Selbstgef hl*, hrsg. v. T. Grundmann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, pp. 300-324.



La concezione di *Sein* come *Grund* dell'autocoscienza coordina insieme i concetti di unificazione, separazione e presupposizione e rende significativa una modalità del tutto particolare di presenza dell'essere al pensiero. In questa sua formulazione la teoria di Hölderlin si rivela, tuttavia, solo una versione – senza dubbio complessa e già, in certa misura, indice chiaro della distanza che la separa dalla corrispondente teoria hegeliana – del 'rinvio negativo' della coscienza all'assoluto e ha come uno dei suoi tratti essenziali la precisazione dei motivi dell'inconoscibilità dell'essere. Ma l'intera riflessione hölderliniana sull'essere non è affatto limitata a una variante, per così dire, forte della dottrina del presupposto. Hölderlin elabora una forma inedita di 'accesso positivo' all'assoluto sulla base di due condizioni fondamentali, la propria concezione dell'autocoscienza e la differenza lentamente meditata tra pensare e sapere, e giunge all'idea di una ri-producibilità pratico-esistenziale dell'assoluto come modo eminente della sua pensabilità.

La connessione che Hölderlin stabilisce ed espone tra *Sein* e *Urteilung* sembra essere intenzionalmente ambigua<sup>35</sup> perché non assume affatto la determinatezza di una forma concettuale e si ferma, almeno apparentemente, a un circolo di due definizioni che si richiamano vicendevolmente, circolo messo, per così dire, in movimento dalla teoria del presupposto. *Verletzung* è la parola con cui si descrive il passaggio costantemente in atto, mai del tutto esaurito ed esauribile, tra l'intima unificazione e la separazione originaria, e in un modo tale che possa rivelare la sua doppia e contraria percorribilità, la ricchezza della sua ambiguità. *Verletzung* nomina la compromissione accaduta, eppure non interamente consumata, dell'essenza dell'essere nella partizione. *Sein* non è solo l'unione di soggetto e oggetto, l'attività unificante, negativamente presente nella *Urteilung* come

<sup>35</sup> Di *Zweideutigkeit* nelle formulazioni di Hölderlin parla espressamente D. Henrich. Cfr. D. HENRICH, *Jacob Zwillings Nachlass*, cit., pp. 252-253.

sua condizione di possibilità, è anche l'origine, «la divina untezza»<sup>36</sup> a cui si tende per approssimazione infinita.

Lo snodo e il luogo del passaggio nel quale l'essere è tanto *Grund*, quanto *Zweck*, e le due cose essenzialmente insieme, è la costituzione interna dell'autocoscienza in cui si addensano i due sensi, passivo e attivo, di *Verletzung*, quindi accadimento e azione 'del violare'<sup>37</sup>. Il soggetto è reso possibile soltanto dalla *Urteilung* – la coscienza si trova già all'interno della separazione, la subisce e ne partecipa perché la scissione è data –; il soggetto è però coinvolto per la sua natura sintetico-riflessiva anche nella dinamica di auto-riferimento ed esegue la propria identità – la coscienza si contrappone a sé per riconoscersi nell'opposto –. L'autocoscienza è possibile tanto per la presupposizione del proprio immanente fondamento, quanto per il fatto che ne è necessariamente la violazione in vista dell'appropriazione asintotica di esso. Nel processo di realizzazione dell'identità dell'io, l'essere è il fondamento che attraversa la *Verletzung* e diventa il fine. La coscienza è allora lo spazio della messa in opera dell'origine, ovvero del *Sein als Vereinigung*, e in questo procedimento creativo la pensabilità dell'assoluto coincide con il dare ad esso una figura consapevolmente finita.

<sup>36</sup> StA, III, p. 236, p. 58.

<sup>37</sup> Sulla duplice accezione del termine *Verletzung* si veda: D. HENRICH, *Der Grund im Bewußtsein*, cit., pp. 690-699.